

A SEMÂNTICA DO EU: CRITÉRIOS DE IDENTIDADE PESSOAL

Maria Luísa Couto Soares

"O trabalho de um filósofo consiste em reunir memórias para um determinado fim"

Investigações Filosóficas, § 129.

Há um contraste flagrante na configuração actual do pensamento e da cultura entre duas atitudes ou inspirações de fundo: uma caracteriza-se pela nítida exaustão da reflexividade e manifesta-se na proclamação do "fim do sujeito moderno" em todas as suas formas de "apercepção", "pessoa", "consciência", "indivíduo"; a outra revela a emergência cada vez mais acentuada de novos mecanismos de auto-identidade pessoal que se reflecte tanto nas instituições do universo social como na recomposição das "grandes narrativas", na expressão de novos estilos de vida e na procura de novos âmbitos privados.¹

¹ Anthony Giddens desenvolve precisamente a ideia de que a post-modernidade se caracteriza por uma acentuada reflexividade institucional, na qual se inter-relacionam os dois pólos extremos o da extensionalidade e o da intencionalidade. A dúvida, a razão crítica e a consciência filosófica constituem, no seu entender, uma dimensão existencial dominante do mundo contemporâneo e a identidade do *self* (*si*) torna-se um empenho reflexivamente organizado: Cfr. Giddens, Anthony – *Modernity and Self Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Oxford, Blackwell, 1991 (trad. port. Ed. Celta), p. 5: "In the post-traditional order of

Se por um lado a atitude auto-reflexiva, que impôs à filosofia moderna um modelo de racionalidade de inspiração cartesiana, parece ter-se esvaído num excesso de introspecção que postergou a compreensão integral das diversas dimensões da pessoa, por outro lado as grandes alternativas a este modelo – quer as de cunho irracionalista, quer as várias formas de pragmatismo... (para referir só algumas) – reiteram em vários tons o problema do lugar do indivíduo, os processos biológicos, psicológicos e sociais de individuação, a singularidade. O fundamento do auto-conhecimento do *cogito*, cuja evidência imediata pareceu inquestionável a Descartes, a ponto de lhe atribuir o estatuto de princípio primeiro de todo o filosofar, revelou-se problemático e insuficiente para dar conta de uma cabal filosofia do sujeito. A própria noção de *sujeito* adoptada como categoria preferencial para a compreensão do indivíduo e da pessoa, acabou por originar os impasses da própria reflexividade e a dificuldade de derivar da consciência-de-si a noção da singularidade e sua identidade. Talvez precisamente porque, como escreve Wittgenstein, "os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos, devido à sua simplicidade e familiaridade", (*Investigações Filosóficas*, § 129), a auto-reflexividade do sujeito, a suposta evidência do *cogito* espalhou-se numa zona nebulosa, num caminho sinuoso entre fenómenos internos e factos psíquicos, cujo acesso aparentemente fácil se revelou afinal cheio de obstáculos e de imbróglios.

As diferentes fórmulas de sentença de morte ao "sujeito moderno" exprimem no fundo a revolta contra esta "repressão regressiva do paradigma do sujeito" e a libertação de uma racionalidade estagnada e presa nos seus próprios limites. No entanto, a proclamada "morte do sujeito moderno" ou o esvaimento do modelo reflexivo, provocou os fundamentos irracionalistas da crítica contemporânea do sujeito racional; pretender ultrapassar esta crítica, e tentar reconstituir uma teoria da singularidade, parece colocar-nos perante um inevitável dilema: se prescindirmos da pura reflexividade do *cogito*, e negarmos a viabilidade de um *acesso privilegiado à mente* (usando a expressão de G. Ryle), poderemos evitar o recurso a uma perspetiva *behaviourista*, como única explicação da pessoa? Ou, expresso nos termos de Wittgenstein:

modernity, and against the backdrop of new forms of mediated experience, self-identity becomes a reflexively organised endeavour. The reflexive project of the self, which consists in the sustaining of coherent, yet continuously revised biographical narratives, takes place in the context of multiple choice as filtered through abstract systems."

a crítica ao solipsismo – consequência irremediável de pressupor um *cogito* absolutamente atomizado – , com a sua rejeição da linguagem privada, não traz como única alternativa a identificação de todos os "processos mentais" a formas de comportamento? Seguindo um sábio conselho de Austin – "sempre que um membro de um pretenso par passa a ser objecto de suspeição, suspeitar também da parte aparentemente inocente"² – tentaremos dissolver o dilema, mostrando que a crítica ao "modelo reflexivo" e a rejeição de um excesso de "mentalismo", não implica necessariamente a subscrição de uma identificação do "ego" a um conjunto de "movimentos peculiares na cabeça e entre a cabeça e a garganta" (W. James)³; não somos logicamente forçados a optar entre Descartes e James. Um dos efeitos peculiares que pode produzir em nós a leitura da escrita aforística de Wittgenstein, é exactamente a dissolução de muitos dilemas aparentes que configuraram e de certo modo aprisionaram teses filosóficas, (cfr. *Investigações*, §§118 e 119) sem recorrer de uma forma directa à discussão dessas teses, mas procurando nas atitudes tácitas, na gramática implícita, os sintomas e os motivos do mal-estar do pensamento. E com uma elegante subtileza Wittgenstein esbate os traços de fronteiras entre pares conceptuais: entre mental e físico, interno e externo, dentro e fora, privado e público.

Começemos por um dos extremos do dilema: uma filosofia do sujeito assente na evidência do *cogito* e na reflexividade originária da consciência. De um modo oblíquo, ao desenvolver a crítica da linguagem privada, dos processos mentais, Wittgenstein põe-nos diante das perplexidades do "modelo reflexivo" e da teoria da representação.

Por "modelo reflexivo"⁴ pretende-se aqui designar a atitude filosófica moderna que assenta na definição da consciência como *representação de si mesma*, e identifica o "eu" com este núcleo auto-representativo que deve acompanhar todas as representações: "Ser consciente, é evidentemente pensar e reflectir sobre o seu pensamento..." escreve Descartes e chama a esta auto-representação "inspecção do espírito", ou "testemunho interior"; esta *percepção de si*, embora imediata é claramente bipolar, dual, como o manifesta a própria construção gramatical: *me esse rem cogitantem certo scio*. O objecto do saber (a *cogitatio* enquanto tal) é diferente do saber como sujeito. A consciência

² Cfr Austin, J.L. – *Sentido e percepção*, p. 185.

³ Cfr Wittgenstein – *Investigações filosóficas*, § 413

⁴ Cfr Frank, Manfred – *L'ultime raison du sujet*, pp. 23 e ss:....

definida como relação a si mesma, reenviaria a uma outra consciência, que deveria por sua vez reenviar a uma outra e assim *ad infinitum*. Estas dificuldades inevitáveis do modelo não escaparam a Descartes ⁵. Mas se o sujeito último, fundante – o sujeito pensante, não existir sob a forma de objecto, uma vez que todo o conhecimento é representação de um objecto do qual se distingue, como pode tornar-se compreensível através do modelo da representação?⁶

Não podemos seguir aqui pormenorizadamente o itinerário filosófico da ideia de auto-reflexão, como *re-presentação* de si mesmo, mas a herança cartesiana pesa sobre toda a filosofia moderna: a consciência será entendida como representação de representações e este núcleo é identificado com a *egoidade* (*Ichkeit*, *égoité*); a sua unidade e identidade torna-se evidentemente problemática, e justifica a perplexidade de Hume que não encontra na consciência interna mais do que um feixe de percepções .

A definição kantiana da subjectividade, embora pressuponha também a identificação da *egoidade* (*Ichkeit*) com auto-reflexividade, abre novas vias e será determinante para os seus sucessores: a própria filosofia do sujeito de Kant manifesta as aporias da dualidade interna que se instala na própria estrutura da consciência. Na Refutação do Idealismo, Kant afirma já que a nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível mediante o pressuposto da experiência *externa*. A exigência racionalista segundo a qual a auto-consciência garante a nossa própria identidade através do tempo, assente na evidência do *cogito* é rebatida por Kant nos Paralogismos⁷.

As observações que Wittgenstein faz sobre a gramática do "eu" têm como horizonte de fundo os pressupostos da concepção da consciência como auto-representação. No fim do *Livro Azul*, Wittgenstein interro-

⁵ Cfr *Réponses de l'auteur aux sixièmes objections* , ob. cit. p. 526-527, cit. por M. Frank.

⁶ Cfr. M. Frank, p. 30.

⁷ Cfr Hacker – "The Refutation of Solipsism", pp. 233-34; o autor chama a atenção para a afinidade entre a argumentação de Kant nos Paralogismos e a de Wittgenstein contra o solipsismo. Cfr Frank, M. – *ob.cit.*, pp. 26-27 cita um texto de Kant que exprime esta impossibilidade de tratar o eu, sujeito do pensamento, como objecto da psicologia: "Eu sou consciente de mim mesmo é um pensamento que contém já um eu duplo: o eu enquanto sujeito e o eu enquanto objecto. É completamente impossível explicar, embora seja um facto indubitável, que eu que penso, seja para mim mesmo um objecto (da intuição) e que possa diferenciar-me de mim mesmo (...)" (*Werke*, ed. Weischedel, t. VI, p. 601).

ga-se sobre a referência do pronome "eu". Quando empregamos "eu", temos a convicção tácita de que "eu" não é o mesmo que o meu nome próprio ("com 'eu', escreve Wittgenstein, não queria realmente referir-me a L.W."), mas designa algo que nos habita, e é invisível aos outros. ("Referia-me ao meu espírito, mas apenas o podia indicar através do meu corpo"). Wittgenstein esbate imediatamente esta miragem, produzida em nós pela gramática do "eu":

"...a ideia de que o verdadeiro eu vive no corpo está relacionada com a gramática peculiar da palavra "eu", e com os equívocos cuja origem é da responsabilidade desta gramática."

Wittgenstein propõe dois casos no uso do pronome – "o uso como objecto" e "o uso como sujeito". Exemplos do primeiro caso: "O meu braço está partido", "Eu cresci doze centímetros"; exemplos do segundo "eu vejo isto" "eu ouço isto", "eu penso que vai chover", "eu tenho dor de dentes". O que distingue estes dois casos é a possibilidade de erro que envolvem os exemplos do "uso como objecto", que exige a identificação de uma pessoa particular. No segundo caso, em que o "eu" é usado como sujeito, temos a clara intuição de que não o empregamos por reconhecermos uma determinada pessoa através das suas características corporais; "e isto cria a ilusão de que usamos esta palavra para nos referirmos a algo incorpóreo, que, todavia, tem a sua morada no nosso corpo. De facto, *isto* parece ser o verdadeiro ego, aquele do qual se disse, "Cogito, ergo sum". «Não haverá, nesse caso, um espírito, mas apenas um corpo?» Resposta: a palavra «espírito» tem sentido, isto é, tem o uso na nossa linguagem (...)" (*Livro Azul*, p. 119).

A interpretação desenvolvida por Wittgenstein consiste em mostrar que expressões do segundo tipo só têm sentido se integradas em formas de comportamento e de expressão: "Dizer «tenho dores», bem como gemer, não constituem afirmações *sobre* uma pessoa particular" (cfr *Livro Azul*, p. 116). A proposição não pode ser analisada em sujeito (referido pelo pronome "eu") e predicado ("ter dores"). Nesse caso o uso de um nome (ou pronome) exigiria a identificação do objecto designado, e de facto tal identificação não é requerida para exprimir dores. Portanto, poderia concluir-se que nestes casos "eu" não é um nome nem uma expressão referencial. Se é difícil aceitar esta ideia, de que "eu" não é uma expressão referencial, então teremos que dar razão a Descartes⁸. "Eu" designa o que há de mais claro e evidente para mim,

⁸ Anscombe, *The First Person*, p. 58: A autora desenvolve uma complexa *reductio ad absurdum* da ideia de "EU" considerado como uma palavra cuja função é

a consciência imediata do meu próprio pensar, da mente, do *self*. O que volta a reformular as objecções e as dificuldades de tratar da consciência que *acompanha* todas as representações, a impossibilidade de ver o próprio "eu" como um objecto, e as consequentes críticas de Hume, perplexo com a unidade deste "eu", que não passa de um feixe de representações.⁹

Na vasta literatura sobre a gramática do "Eu" e seus pressupostos, a discussão sobre a função referencial ou não-referencial do "Eu" prende-se sempre directamente com os problemas da auto-consciência, da evidência do *cogito*, da identidade e unidade da consciência¹⁰. A fonte principal dos problemas – pensa Shoemaker – está no modo como se concebe a consciência de si, o auto-conhecimento: ser consciente de si não significa tomar conhecimento de si como um objecto, nem esta consciência de si pode ser pensada segundo o modelo da percepção, no qual eu sou apresentada a mim mesma como um objecto. No exemplo de Wittgenstein – "eu tenho dores" – tenho consciência do facto de ter dores, ou conheço-me como sentindo dores. Não me conheço como um sujeito (coisa, objecto) e nesse sujeito a propriedade, o predicado de sentir dores.

Apesar da conexão íntima dos problemas da ilusão gramatical do "eu" com a filosofia da consciência, penso que a intenção de Wittgenstein não é a de discutir as *teses* da evidência do *cogito*, da reflexividade da consciência, mas sim a de reconstituir a compreensão do ser humano como ser orgânico e relacional. Ao desmontar a ideia de uma identificação privada, interna, que nos deixa com um corpo inexpressivo, Wittgenstein devolve-nos um mundo de pessoas com acções e reacções

"fazer uma referência singular". No caso de ser referencial, o objecto referenciado só poderá ser o *cogito* cartesiano: "Nothing but a Cartesian Ego will serve. Or, rather, a stretch of one. People have sometimes queried how Descartes could conclude to his *RES cogitans*. But this is to forget that Descartes declares its essence to be nothing but thinking. The thinking that thinks this thought – that is what is guaranteed by "cogito".

Thus we discover that if "I" is a referring expression, then Descartes was right about what the referent was. His position has, however, the intolerable difficulty of requiring an identification of the same referent in different "I"-thoughts."

⁹ Cfr Anscombe, G.E.M. – *The First Person*, p. 59.

¹⁰ Cfr CANFIELD, vol 12: os artigos de Shoemaker, "Self-Reference and Self-Awareness", Zemach, "The Reference of I", Anscombe, "The First Person", Kenny, "The First Person", Malcolm, "Whether 'I' is a Referring Expression", Noonan, "Identity and the First Person".

humanas, que se queixam com dores, nos aprovam ou desaprovam, fogem com medo, etc.¹¹ Como qualquer símbolo isolado,¹² o "Eu" privado, (o "Eu" do solipsista parece morto), traduz uma acentuada atomicidade psicológica, incapaz de captar o próprio dinamismo vital. O que é que lhe dá vida?

Tal como na análise da linguagem nas *Investigações*, Wittgenstein rejeita o atomismo lógico e o modelo único da significação entendida como relação unívoca entre nome-objecto, também no domínio da Psicologia Wittgenstein apresenta uma perspectiva *orgânica* da pessoa, rejeitando todos os vestígios de dualismo latentes na gramática corrente. Afirmar um "eu" como referente unívoco do pronome, conduz inevitavelmente à aceitação da linguagem privada, cujos paradoxos provêm da pressuposição de que deve haver sempre "algo" por trás da palavra – um facto psíquico, uma imagem mental. Tratar todos os fenómenos psíquicos como factos internos, acontecimentos mentais localizáveis no tempo, referentes de todas as proposições relativas ao próprio "eu", não só leva a um solipsismo inevitável, como dá do "sujeito" uma visão coisificada, constituído por um conjunto de acontecimentos, factos internos temporalmente mensuráveis.

A ambiguidade entre pensamento e consciência, implícita no *cogito* cartesiano, fomentou também uma espécie de "mentalismo" ao englobar no mesmo *cogito* a vontade, a imaginação, a sensibilidade, etc., na medida em que são conscientes¹³. A partir de Descartes a categoria de "mental" diz respeito essencialmente ao privado, à consciência¹⁴. É contra este isolamento do "mental", do privado, e sua demarcação nítida do público, do corporal, que argui Wittgenstein na sua rejeição da linguagem privada, nas suas análises das sensações, das dores, dos processos mentais. Esta fronteira nítida entre corpo/mente, público/pri-

¹¹ Cfr Cook, *Human Beings*, p. 69.

¹² *Investigações Fil.*, § 432: "Todo o símbolo, *isolado*, parece morto. O que é que lhe dá vida? – Só o uso lhe dá *vida*. Tem, então, em si o sopro da vida? Ou é o *uso* que é o sopro da vida?"

¹³ "Sunt deinde alii actus, quos vocamus, *cogitativos*, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae, conveniunt" (Descartes, R. Responsio ad objectio II em *Objectiones Tertiae Meditationi*, t.VII, pp. 176, 16-19).

¹⁴ "The introduction of *cogitatio* as the defining characteristic of mind is tantamount to the substitution of privacy for rationality as the mark of the mental." Kenny, A. *Cartesian Privacy...*, p. 360.

vado, fora/dentro, levanta problemas em dois campos: se por um lado a ideia de uma identificação interna, privada do próprio "eu" e seus estados, processos e acontecimentos mentais, é problemática (cfr grupo de §§ das *Investigações* 288-316), encontramos no outro extremo um corpo que não é mais do que um "resto físico", inexpressivo,¹⁵ ideia que Wittgenstein corrige reconstituindo a significatividade do corpo, a sua organicidade. Extremados estes dois pólos, a noção do *paralelismo* psico-físico impregnou a psicologia e a antropologia filosóficas, alimentando o preconceito do ser humano constituído *a dois*. Também este preconceito tem as suas raízes numa má interpretação dos nossos conceitos¹⁶.

A partir daqui podemos reconstituir a "cura" dos "erros categoriais" induzidos pela gramática do "eu", esquematizando a argumentação de Wittgenstein em duas grandes frentes:

A refutação do solipsismo – que, como dissémos é a consequência última da tese do "acesso privado" ao núcleo do "eu".

A rejeição da linguagem privada, uma vez que esta é a condição e a principal responsável pelo solipsismo. Ao refutar a linguagem privada Wittgenstein está de uma forma imediata a refutar o solipsismo. Veremos que a argumentação contra a linguagem privada assenta precisamente numa correcção da perspectiva atomística e fenomenista do "eu", e na apresentação de uma perspectiva organicista.

Uma passagem fulcral para a compreensão da correcção categorial efectuada por Wittgenstein é o § 293 das *Investigações*: "(...) Se se constrói a gramática da expressão da sensação a partir do paradigma de "objecto e designação", então o objecto, por irrelevante fica fora de consideração". O que Wittgenstein afirma com este pequeno texto é que as sensações não são objectos privados (como o «escaravelho» que cada pessoa possuiria na sua caixa, sem poder ter nunca acesso ao que

¹⁵ Cfr Cook, *Human Beings...* p. 69: "The essential point is that if there is confusion in the idea of an inward, private identification, then there is also confusion in the idea of conceptually skimming off a mental side of our nature, leaving a physical remainder called 'the body'. The philosophical idea of a 'senseless body' must be dropped."

¹⁶ Cfr Zettel, 611: "O preconceito a favor do paralelismo psico-fisiológico é um fruto do modo como primitivamente apreendemos os nossos conceitos. Porque admitir que existe uma causalidade entre os fenómenos psicológicos sem mediação fisiológica, pensa-se que leva a confessar a existência de uma natureza psíquica nebulosa".

está na caixa do outro). Se consideramos as sensações, dores, mal-estar, etc, como objectos exclusivamente percebidos por um sentido interno, como fenómenos, acontecimentos psíquicos observados e apreendidos por um olhar introspectivo, nunca poderão ser entendidos como estados, reacções de um organismo vivo. A ideia principal de Wittgenstein, na sua argumentação contra a linguagem privada é precisamente corrigir o modo de entender as sensações como "fenómenos internos", "objectos do sentido interno", apresentando-no-los como "estados de um organismo vivo" ¹⁷.

O problema principal dos mal-entendidos da psicologia está justamente em considerar *ver*, *crer*, *pensar*, *desejar*, como verbos que denotam fenómenos¹⁸. G. Ryle no seu *The Concept of Mind*, faz esta mesma denúncia, mostrando claramente a irreducibilidade da linguagem sobre o mental à linguagem que versa sobre o físico, mas dissolve todos os termos mentais em termos disposicionais, definindo «mente» como "a minha capacidade ou disposição para fazer determinados tipos de coisas, e não uma espécie de aparelho pessoal sem o qual não as poderia fazer".

Wittgenstein mostra apenas a assimetria entre a linguagem acerca dos fenómenos físicos e a linguagem sobre os fenómenos mentais (e aqui passamos a ver a rejeição do outro extremo do dilema). Trata-se de dois jogos de linguagem diferentes e não faz sentido empregar indiscriminadamente um jogo ou outro. Aplicar às sensações o jogo de nome-objecto, não faz sentido, porque não é esse o jogo que estamos a jogar. No entanto, ao afirmar que a sensação não é um "objecto do sentido interno", Wittgenstein pretende mostrar que a sensação não é 'algo' que possa ter as suas características sem ser encarada como pertencendo a um organismo vivo. "A sensação não é uma coisa, mas também não é um nada!(...) Repudiámos apenas a gramática que se

¹⁷ Cfr Cook, J.- *Human Beings*...p. 87: (...) this shift from 'state of a living organism' to 'object of inner perception' is the subject of Wittgenstein's well-known beetle-in-the-box passage, which concludes with the remark that "if we construe the grammar of the expression of sensation on the model of "object and name" the object drops out of consideration as irrelevant".

¹⁸ Cfr Zettel, 471. Cfr *Investigações*...§ 571: "Um paralelo enganador: a Psicologia trata dos processos da esfera do psíquico, como a Física trata dos processos da esfera do físico.

Ver, ouvir, pensar, sentir, querer, não são *no mesmo sentido* objectos da Psicologia como o movimento dos corpos e os fenómenos eléctricos são objectos da Física."

quer aqui impor a nós.(...)» (§304). Com estas observações, Wittgenstein não pretende nem negar, nem reduzir ou traduzir a mente e o psíquico noutra linguagem. Tal como, ao negar o carácter referencial do "eu" no uso subjectivo, por criar a ilusão de que nos estamos a referir a algo incorpóreo, habitando no corpo, Wittgenstein termina: «Não haverá, nesse caso, um espírito, mas apenas um corpo?» Resposta: A palavra «espírito» tem sentido, isto é, tem o uso na nossa linguagem;" (*Livro Azul*, 119).

Com a análise da gramática das sensações, Wittgenstein mostra a infiltração subtil da ideia de considerar um "sentido interno" desincarnado, ("*disembodied*"), capaz de observar os "fenómenos internos das diversas sensações, ver, – sentir dores, ouvir, etc. – que se tornariam "algo objectivável" para esse sentido interno; ao desembaciar esta perspectiva enraizada na falsa convicção de que "a linguagem funciona *sempre* de uma maneira" (§304 *Investigações...*), Wittgenstein recupera o sentido de *organismo*, suas acções e reacções. Ao mesmo tempo é nítida também nesta argumentação a sua rejeição do atomismo conceptual: não se pode ter um conceito isolável de ver, de 'sentir dores', etc. O que mostra que alguém tem o conceito de ver, não é meramente o facto de ver, mas o saber empregar com inteligência, no uso diário da linguagem, a palavra *ver*. O conceito de ver só tem *sopro de vida* em conexão com todo um conjunto de outros conceitos, alguns deles relacionados com características fisiológicas, com objectos visíveis, outros relacionados com o comportamento e as reacções de outras pessoas que vêm¹⁹.

Se considerarmos as sensações, emoções, dores, etc., como estados de um organismo, facilmente compreenderemos que os termos correspondentes estão intimamente ligados com a expressão natural desses mesmos estados. Não são descrições, mas simplesmente exteriorizações ou *expressões*: "Aquilo a que chamamos «descrições» são instrumentos para usos especiais...(Investigações, §291) "A palavra «descrever» pode iludir-nos. Eu digo «Eu descrevo o meu estado de consciência» e «Eu descrevo o meu quarto». Não podemos esquecer a diversidade dos

¹⁹ Cfr Geach, P. *Mental Acts*, p. 112. Cfr p. 113: (...) the exercise of one concept is intertwined with the exercise of others; as with a spider's web, some connexions may be broken with impunity, but if you break enough the whole web collapses – the concept becomes unusable. Just such a collapse happens, I believe, when we try to think of seeing, hearing, pain, emotion, etc., going on independently of a body."

jogos de linguagem" (§290). A linguagem verbal das sensações, emoções, dores, faz parte do mesmo jogo da linguagem gestual, ou de uma linguagem mais primitiva como gritos, gemidos, etc.: "O problema de facto é este: o grito, que ninguém chama uma descrição, que é mais primitivo que qualquer descrição, tem exactamente a mesma função que a descrição de um estado de consciência" (*Investigações*, II, IX, 16).

Destas afirmações não se pode, no entanto, inferir uma certa forma de *behaviourismo*: dizer por exemplo que a palavra "dor" está intimamente ligada com a expressão natural da dor, não significa identificar a dor com o comportamento de dor.²⁰ Como dizer que quem compreende a palavra "ver" não está a referi-la a uma "imagem mental", a um fenómeno psíquico interno, mas está a participar no complexo jogo linguístico no qual se integra a noção de ver, encadeada e relacionada com muitos outros conceitos, não implica identificar o ver com a série de fenómenos fisiológicos e comportamentos, atitudes relacionadas com atitudes visuais. Wittgenstein rejeita explicitamente qualquer forma de *behaviourismo*, mesmo "disfarçada"²¹. Ao rejeitar a linguagem privada, pressuposta tanto na explicação cartesiana dos fenómenos psíquicos, como na de Hume, Wittgenstein rejeita também a explicação *behaviourista*. Dissolve de facto o aparente dilema, porque "a sensação não é uma coisa, mas também não é um nada!"

O que sobressai das observações em torno da Psicologia em Wittgenstein é a significatividade e expressividade do corpo, *o sopro de vida* que o atravessa e apaga as fronteiras entre dentro e fora. Não se trata de um "corpo deixado em completa tranquilidade"²², numa posição "absoluta" e atomística, mas da "melhor pintura da alma" (*Investigações*, § 178). Nada se esconde, pois toda a "apresentação privada é uma ilusão" (§311), e porque se pode dizer que "quando se vê o comportamento de um ser vivo, vê-se a sua alma" (§ 357). Como vê? Neste *ver* não está a exigência de um fundamento ou de uma intuição intelectual. O mais originário que Wittgenstein encontra é uma *ati-*

²⁰ Cfr § 304 *Investigações*...: "«Mas tens que concordar que existe uma diferença entre comportamento de dor com dores e comportamento de dor sem dores». – Concordar? Não há maior diferença! (...)".

²¹ Cfr. *Investigações*, §307: "«Não és de facto um *behaviourista* disfarçado? No fundo, não dizes de facto que é tudo uma ficção, excepto o comportamento humano»? Se eu falo de uma ficção, então é de uma ficção *gramatical* que eu falo." Cfr § 308.

²² Cfr Herbart, G.F. *Einleitung in d. Philos.*, (A) § 118 pp. 147-148.

tude (*eine Einstellung*): "A minha atitude em relação a ele é uma atitude em relação a uma alma. Não sou da *opinião* que ele tem uma alma"²³.

Dizer que Wittgenstein refuta o solipsismo e sua natural consequência, a existência de uma linguagem privada, e que rejeita igualmente qualquer forma de condutismo, significa que Wittgenstein corta o dilema pela raiz. E, no entanto, as "refutações" de Wittgenstein não se apresentam como provas da falsidade de uma ou outra tese, porque nesse caso constituiriam por si mesmas a proposta de alguma outra tese. Poderíamos dizer que Wittgenstein mostra algumas das "frases que não nos fazem avançar" (*Da Certeza*, § 33) e elimina-as pura e simplesmente. A partir daí, a dificuldade está em encontrar um novo "começo"²⁴, ou reconhecer apenas a "falta de fundamento das nossas convicções". De qualquer modo, no que diz respeito aos problemas aqui esboçados, Wittgenstein restitui-nos um "começo" a partir dos seres humanos no seu todo originário, primordial e irrecusável: algo que "está aí – tal como a nossa vida". Terá Wittgenstein efectivamente começado no começo?

Bibliografia

- WITTGENSTEIN, L. – *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.
Trad. port.: *O Livro Azul*, Ed. 70, 1992; *Investigações Filosóficas*, Gulbenkian, 1985; *Da Certeza*, Ed. 70, 1990.
ANSCOMBE, E. – "The First Person" in CANFIELD, vol 12.
ARREGUI, J. V. – *Acción y sentido en Wittgenstein*, Pamplona, EUNSA, 1984.
CANFIELD, J.V. – *The Philosophy of Wittgenstein*, Garland Publishing, Inc., New York & London, 1986, vol 12 – *Persons*.
COOK, J. – "Human Beings" in CANFIELD, vol 12.

²³ Cfr *Investigações...* II, IV, § 3. Cfr o interessante artigo de P. Winch "*Eine Einstellung zur Seele*", e a distinção entre "atitude" e "crença".

²⁴ Cfr *Da Certeza*, § 471: É tão difícil encontrar o *começo*. Ou melhor, é difícil começar no começo. E não tentar recuar mais". Cfr *Investigações...* § 654: O nosso erro consiste em procurar uma explicação onde devemos ver os factos como o «fenómeno primordial» (...). Qual será para Wittgenstein esse «fenómeno primordial» (*proto-phenomenon* na trad. ing., *Urphänomenon* ?; o "ver os factos" em inglês é "to look at what happens"... Neste caso a palavra "factos" é bastante enganadora...)

A Semântica do Eu

- DESCARTES, R. – *Méditations Métaphysiques*, Paris, PUF, 1968.
- FRANK, Manfred – *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 (trad. francesa, *L'Ultime Raison du Sujet* Actes Sud, 1988).
- GEACH, P. – *Mental Acts*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- GIDDENS, Anthony – *Modernity and Self Identity, Self and Society in the Late Modern Age*, Blackwell, 1991 (trad. port. Ed. Celta).
- HACKER, P.M.S. – "The Refutation of Solipsism", in CANFIELD, vol 12.
- KANT – *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Gulbenkian, 1985.
- SHOEMAKER, S. S. – "Self-reference and Self-awareness" in CANFIELD, vol 12.
- WINCH, P. – "Eine Einstellung zur Seele" in CANFIELD, vol 12.